

## 僧肇の十地思想 『注維摩詰經』を中心として

著者	高城 梓
雑誌名	集刊東洋学
巻	91
ページ	21-39
発行年	2004-05-30
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10097/00133068">http://hdl.handle.net/10097/00133068</a>

# 僧肇の十地思想

——『注維摩詰經』を中心として——

高 城 梓

## 緒 言

21 僧肇の十地思想（高城）

僧肇は、東晋義熙十年（414）、長安において三十一歳で卒したとされる仏僧であり、鳩摩羅什によつて新たにもたらされた中観仏教を自らにとりこみ、それまでの不完全な空思想理解から脱して、中国仏教の新境地を開いた人物の一人として中国思想史上に位置づけられる。その思想史上における重要性ゆえに、彼に関する研究は数多い<sup>①</sup>。しかし、これら諸種の研究において僧肇は、空思想理解の正確さや、その理解に基づいて高度に論理的な著作をものした点などにおいては評価されるが、実践論の面ではあまり評価が高くない。例えば、板野長八氏は、僧肇は実相の説明、諸法皆空の理論のみに偏して、惑える衆生の構成についてや、惑の実体及びその克服の方法には言及しないとす<sup>②</sup>。また、梶山雄一氏は、僧肇は中観思想の最初の理解者と認め

られ、般若と方便、方内、方外を相即せしめたが、解脱に至る実践には欠ける、とする。確かに、僧肇の主著と目される『肇論』所収の論を見る限りでは、悟った後の聖人の理想的境地について述べることが多く、板野、梶山両氏の言われる如く実践についての思索を欠いているようにも見える。しかし、この問題について考える場合、僧肇撰述の『注維摩詰經』（以下『注維摩』と略記する。）に着目することが必要であり、この観点に立ち、山田和夫氏は、『注維摩』の中で解脱に至る実践努力を強調している点を指摘し、中嶋隆蔵氏は、『注維摩』に基づいて彼の考える煩惱の生起する原因や、迷える衆生の心のあり方などについて考察し、任繼愈氏は『中国仏教史Ⅱ』において、『肇論』所収の『涅槃無名論』を考察する中で『注維摩』中の十地（十住）思想に言及され、僧肇が「無生忍」に到達した「七住」の働きをきわめて重視し、「七住」を「漸悟」の結果と考えている

ことを指摘する。しかし以上三氏の研究も十分とは言えず、山田、中嶋論考は菩薩の修道の詳しい内容には言及せず、任氏も十地思想の用語に注目するものの、修行の階位としては詳しい分析がない。

そもそも、十地思想とは、人は何をどのように、どのような順序で行なうことによって解脱に至ることが出来るのか、という問題関心に基づいて、『般若経』などの大乘經典の中に次第に構築されていった十段階の菩薩の修行の階位である。僧肇はこの思想に由来する用語を駆使して『維摩経』に注釈を加えており、僧肇における菩薩の実践論を明らかにする上では、これに注目するのが一つの方法であると考えられる。よって、本稿では特に『注維摩』中にあらわれた十地思想の用語に注目しつつ詳細な分析を加え、僧肇の実践についての思索の全体像を明らかにすることを目指す。

## 一 『注維摩経』の十地思想

### (1) 六住と七住

十地説に関して、僧肇はとりわけ「七住」「六住」という階位に着目して注解を加えている。以下に、そのいくつかを列挙する。

①経…菩薩三万二千、衆所知識、……心常安住無閼解脱

(※) 1……無有量已過量 (※) 2……

(※) 1肇曰、此解脱七住所得。得此解脱、則於諸法通達無閼、故心常安住也。(この解脱は、七住(の菩薩)が得るものである。この解脱を得れば、諸法に深く通じて妨げがない。だから心がいつも安定している。)

(大正三十八、329a)

(※) 2肇曰、既得法身、入無為境、心不可以智求、形不可以像取、故曰無量。六住已下、名有量也。(すでに法身を得て、無為の境地に入っていることで、その心は一般の認識作用によつてとらえることは出来ず、その身体は一般的姿によつてとらえることは出来ない、だから「無量」と言う。六住以下は「有量」と名付ける。)

(仏国品第一、同330a)

②経……如得忍菩薩貪嗔毀禁、……

肇曰、七住得無生忍、心結永除、況毀禁癡事乎。(七住で無生法忍を得た菩薩は、心のまどいが永遠に取り除かれる、まして戒律を犯すような粗雑な事があるはずもない。)

(觀衆生品第七、同384a)

そもそも、『維摩経』の經文には「七住」「六住」といった用語は見られない。更に、現行本『注維摩』中に僧肇注と共に並記される竺道生の注には一箇所も見当たらない

し、鳩摩羅什の注にも、わずか三箇所しか現われない。それに対して、僧肇の注には合計十五箇所（「七住」「十二箇所」「六住」「三箇所」）もの使用が見られ、彼が相当自覚的に十地思想を用いて『維摩經』を解釈していたことが分かる。さて、資料①の經文は、『維摩經』の冒頭部分で、仏のもとに集っていた菩薩達を形容したものである。僧肇は、資料①（※）1において、これらの菩薩を「七住」の菩薩であると断定している。よって、（※）2で述べられている、「法身を得て、無為の境地に入っている……」<sup>10</sup>というのは、「七住」の菩薩が、法身を得る、ということになる。また、②の注では、菩薩が「七住」で「無生忍」を得ることによって、心から惑いが永遠に取り除かれる、としている。

③經……逮無所得、不起法忍、已能隨順轉不退輪、：

肇曰、無生之道、無有得而失者、不退也。流演円通、無繫于一人、輪也。諸仏既轉此輪、諸大士亦能隨順而轉之。（無生の道理を得て、失わないことが、「不退」である。滞りなく通じて、誰にも繋がれない、これが「輪」である。諸仏もこの輪を回し、諸大士もまた（諸仏に）従ってこの輪を回すことが出来る。）

（仏国品第一、同329b）

右の資料③の經文も、先の資料①の經文と同じく、仏のもとに集まった菩薩を形容したものであるから、「七住」の菩

薩が、存在するものは不生不滅であり、生滅を超越している、という無生の道理を得て失わず、七住の位から二度と退かない「不退」の境地にある、ということであろう。「不退」とは、一度到達した境地から二度と退歩しない位のことであり、菩薩の修行の階位においては重要な概念である。

一方、六住以下については、資料①（※）2に、七住以上が精神的にも肉体的にも限界のない存在であるのとは異なり、まだ限りのある身であるという見解があるが、それは、「肇曰、六住以下、心未純一、在有則捨空、在空則捨有、未能以平等真心、有無俱涉……」（文殊師利問疾品第五、同379a）と言うように、心がまだ純一でなく、有の世界においては空を捨て、空の世界においては有を捨ててしまい、有無を平等に見ることによって自在に動くことが出来ない、という状態を指す。

以上のことから、僧肇が七住の境地を、無生法忍を獲得し、不退転の位に入り、法身を得るものとし、これに対して六住以下は、七住とは隔絶して、未だ無生忍を得ない束縛のある存在で、煩惱のある難然とした心で、空という真実を如実にとらえきれないでいるとし、六住から七住への深化を重視していることが明らかになった。では、菩薩は七住で既に完全な悟りに入ってしまうのであろうか。それとも、さらに修行が必要なのであろうか。又、六住以下に

についてはどのような考察をしているのか。この二点について次に検討してみる。最初に、七住以上の位についての言及を見てみよう。このことについて考えるには、七住で得る「無生法忍」の性質について考える必要がある。

## (2) 無生法忍と仏慧

菩薩が七住において得るとされる「無生法忍」<sup>①</sup>だが、これを得た後の菩薩については、「七住得無生忍已後、所行万行、皆無相無縁、與無生同體、無生同體、無分別也。(七住で無生法忍を得た後は、すべての行為が無相無縁であり、無生と一体となる、無生と一体であり、分別することが無くなる。)(觀衆生品第七、同384b)」という。これを見ると、あたかも完全に悟りに入ってそれ以上何も修行する必要がないかのようにも受け取れる。しかしそうではないということが以下の二つの資料から分かる。

①經…爾時毘耶離大城中、有長者名維摩詰、已曾供養無量諸仏、深植善本、得無生忍、……

肇曰、所以菩薩無生慧独名忍著、以其大覺未成、智力猶弱、雖悟無生、正能堪受而已。未暇閑任故名忍。如来智力具足、於法自在、常有閑地、故無復忍名也。(菩薩の無生慧だけを「忍」と名付けるわけは、菩薩は大覺がいまだ完成しておらず、智力がまだ弱いた

め、無生を悟っても、ただようやくのことで受け入れることが出来るだけである。まだ余裕を持って(無生慧を)持つことができないから、「忍」と名付ける。(それに対して)如来は智力が十分具わっており、法に束縛されず、常に余裕がある、だからもはや「忍」という名称は無いのである。)

(方便品第二、同338c)

## ②經…遊戲神通、……

肇曰、經云、菩薩得五通、又云具六通。以得無生忍、三界結尽、方於二乘、故言六、方於如来、結習未尽、故言五也。(經典に、菩薩は五通を得るといい、また六通を具えるとも言う。(これは)無生忍を得て、三界の煩惱が無くなるので、二乗とくらべて「六通」というのであり、如来とくらべると、煩惱の名残がまだ無くなっていないから「五通」と言うのである。)

(方便品第二、同339a)

資料①では、七住の菩薩は、菩薩の「智力」が仏と較べてまだ弱いため、事物の実相を心に余裕を持って受け止めきれないところがある、と述べている。してみると、菩薩の「無生法忍」は、「智力」が充分にそなわった仏の慧とくらべて、「智力」が弱いという点で一段レベルの低いものと考えられているのである。また、資料②では、菩薩は三界の

「結」は滅したが、「結習」がまだあるために、如来よりも不完全な存在であると述べる。菩薩の「結習」とは、次の資料に、

③ 經・深入緣起、斷諸邪見、有無二辺、無復余習、…

肇曰、深入謂智深解也。解法從緣起、則邪見無由生。有無二見、群迷多惑、大士久尽、故無余習。（深入とは、智によつて深く理解することを言う。法が緣起によつて生じることを理解すれば、邪見は生じない。有無という二つの見方は、多くのものが惑つていますが、大士は永久に（有無二見を）なくしているのです、（その）名残がない。）（仏国品第一、同338a）

とあり、經文に従つて「余習」を「有無二見」の名残と解釈していることから、事物を有無などの見方によつて分別することの名残であると推測される。また「智力」とは、事物をありのままの姿として捉える力のことであろう。よつて、無生忍の段階では、煩惱の名残が原因となつて、智力が弱い状態が引き起こされていると考えられる。七住で「無生法忍」という悟りを得た後も、煩惱の名残を滅するためはまだ修道する余地が残されているのであり、最も高い存在として、仏が想定されている。

しかし、ここで注意しなければならないのは、「無生法忍」は仏の慧からみるとまだ不完全なものなのだが、それは決

して仏の慧と質的に違うものではないということである。

④ 經・当仏現此国土嚴淨之時、宝積所將五百長者子、皆得無生法忍、八万四千人發阿耨多羅三藐三菩提心。

肇曰、仏国之興、其正為此。無生忍、同上不起法忍。忍即慧性耳。以見法無生、心智寂滅、堪受不退、故名無生法忍也。（仏国土の建設は、まさにこれのためである。「無生忍」とは、前の文章にあった「不起法忍」と同じである。「忍」は、「慧」の本質なのである。存在するものが、（本来は）生ずることがないことを見て、心の働きが無くなり、（法が無生であるという真実を）ようやくのことで受け入れて退かない、だから「無生法忍」と名付けるのである。）

（仏国品第一、同338b）傍線部から分かるように、「忍」とは、「慧」の中の本質的な働きと考えられており、「慧」と「忍」の違いは、法が無生であるという真実を余裕を持つて受け入れられるか、ようやく受け入れているだけかという点にある。よつて、「無生法忍」とあつても、「慧」よりも劣つた別の事柄を悟るわけではないから、僧肇の考えでは、存在するものの「無生」を見るといふ点からいえば、七住菩薩と如来の悟りの質は同じなのだと言えよう。しかし、修道の主体の側から考えた場合、煩惱の名残が一時にはなくならないため、慧

の前に忍という段階が設定されているのである。

ところで、注には他に「補処大士」(菩薩品第四)「一生大士」(嘱累品第十四)という表現があるが、これは「一生補処の菩薩」来世には仏となることが決まっている菩薩のことである。菩薩品、嘱累品どちらにおいても、これは經文中に登場する弥勒菩薩について「一生補処」と言っているのだが、『維摩經』のなかでは、弥勒菩薩であっても維摩詰の批判の対象になっている。そのためか、僧肇は自身の注のなかで、「然經云、補処大士、心無不一、智無不周、応物而動、何國之有。是由得失同懷、修短迭成、利彼而動、無計諸己、……(菩薩品第四、同360c)」「一生大士、豈有如斯之惡咎、聞而後離耶。發斯言者、為未離者耳。(嘱累品第十四、同418c)」と言ふ、一生補処たる弥勒菩薩に間違ったところがあるはずがないので、ここで維摩詰に非難されない者が救うための方便なのだとなぜわざわざ述べている。このことから、あと少しで仏になれる菩薩という存在を認めていたと考えられる。

以上のことから、僧肇が、七住より上の段階については、七住菩薩、仏に最も近い存在としての一生補処菩薩、最後に最高位としての仏、という階位を構想していたということが分る。

### (3) 心の段階

次に六住以下の階位について、心の段階付けをしている記述に注目し、検討してみる。このことに關する記述は、『維摩』中には以下の如く三箇所あらわれる。

#### ①經…宝積当知直心、是菩薩淨土。

肇曰、土之淨者、必由衆生、衆生之淨、必因衆行。上直衆生以釈土淨、今備衆行、明其所以淨也。夫行淨則衆生淨、衆生淨則仏土淨、此必然之数、不可差也。土無汚曲乃出于心直、故曰直心是菩薩淨土也。此則因中説果、猶指金為食。直心者、謂質直無諂。此心乃是万行之本。故建章有之矣。(国土が淨いかどうかは、かならず衆生(が淨いかどうか)による。衆生が淨いかどうかは、必ず(衆生の)もろもろの行(が淨いかどうか)による。……国土に穢れやゆがみがないのは、心が真つ直ぐなことによる、だから「直心」が菩薩の淨土であるという。……「直心」とは、正直で諂いがいいことを言うのである。この心がすべての行いの基本である。だからここに項目をたてているのである。)

(仏国品第一、同335b)

經…深心、是菩薩淨土。

肇曰、樹心衆德深固故難拔、深心也。(心をもろもろ

の徳の上に作り上げる、(その作り上げかたが)深く固い、だから(心を衆徳から)抜きにくい、(これが)「深心」である。」(同335c)

經…菩薩成仏時、具足功德衆生、來生其國。

肇曰、深心、故徳備也。(「深心」であるために、徳が具わっているのである。)

經…大乘心是菩薩淨土。菩薩成仏時、大乘衆生來生其國。

肇曰、乘八万行兼載天下、不遺一人、大乘心也。上三心是始學之次行也。夫欲弘大道、要先直其心。心既真直、然後入行能深、入行既深、則能広運無涯、此三心之次也。備此三心、然後次修六度。(八万の徳行に乗って天下をあわせて載せて、一人も残さない、これが「大乘心」である。上に述べた三つの心は学び始めるときの順序である。そもそも、大いなる道を広めようとしたら、先ずその心をまっすぐにしなければならぬ。心が既に真つ直ぐなら、そのうち深く徳行を行なうことにはいることが出来、そうすれば(その心は)広大深淵ではてが無い(ようになる)、これが三つの心の順序である。この三つの心を備えると、その後ついで「六度」を修める。)

②經…如是、宝積菩薩隨其直心、則能發行。

肇曰、夫心直、則信固。信固、然後能發迹造行。然則始於万行者、其唯直心乎。此章明行之次漸、微著相因。是以始於直心、終于淨土。譬猶植栽糸髮其茂百圃也。直心樹其萌、衆行因而成、故言隨也。(そもそも心が真つ直ぐであれば、信心が固くなる。信心が固くなつて、その後修行を始めることが出来る。そうであれば、万行を始めるものは、ただ直心だけではないか。この章は行いの順序が、微著が互いに寄り合っていることを明らかにしている。だから直心から始まつて、淨土に終っている。糸のように細い植物を植え、それが百抱え(もの大きさ)に生長するようなものである。直心がその萌しを植え、衆行がそれによつて成る、だから「隨」というのである。)

(仏国品第一、同336c)

經…隨其發行、則得深心。

肇曰、既能發行、則得道情弥深。(すでによく修行を行なつていれば、道情がますます深くなる。)

經…隨其深心、則意調伏。

肇曰、道情既深、則意無羈繫也。(道情が深まれば、心に粗いところが無くなる。)



經…隨意調伏、則如說行。

肇曰、心既調伏、則聞斯能行也。(心が制御されれば、聞いてよく行なうことができる。)

經…隨如說行、則能迴向。

肇曰、聞既能行、則能迴其所行、標心勝境。(聞いてよく行なうことが出来れば、その行為をめぐらせて、最高の境地を目指すことができる。)

經…隨其迴向、則有方便。

肇曰、既能迴向大乘、則大方便之所由生也。(大乘に向かうことが出来れば、大方便の生ずるところとなる。)

(同 337 a)

③經…答曰、直心是道場、無虛假故。

肇曰、修心進道、無亂之境、便是道場耳。……直心者、謂內心真直、外無虛假。斯乃基万行之本、坦進道之場也。……(心を修め道を進めて乱れない所が、道場である。……直心とは、内側は心が真っ直ぐで、外側は虚偽がないものである。これはすなわち万行の本を拠り所とし、道に励む場所を安らかにするということである。)

(菩薩品第四、同 363 c)

經…發行是道場、能辦事故。

肇曰、心既真直、則能發迹進行。……(心が真っ直

ぐなら、修行を行なうことが出来る。……)

(同 364 a)

經…深心是道場、増益功德故。

肇曰、既能發行、則樹心弥深。……(修行を行なうことが出来れば、心を植え付ける(その植え付けかたが)ますます深くなる。)

經…菩提心是道場、無錯謬故。

肇曰、直心入行転深、則變為菩提心也。此心直正、故所見不謬。凡弘道者、要始此四心、四心既生、則六度衆行、無不成也。(心を真っ直ぐにして修行に入ることがいよいよ深くなれば、変化して菩提心となるのである。この「菩提」心は直正だから、見るところには誤りがない。およそ道を広めるものは、必ずこの四心を始め、四心が生じれば、六度などの諸々の行いは成らないことがないのである。)

資料①を見ると、僧肇が經文を直心、深心、大乘心という順序で心が変化し、その後に六度を修める、と解釈していることが分かる。資料③でも同様に直心、深心、菩提心という段階付けがなされ、その後修六度する、としている。資料①「大乘心」と、資料②「菩提心」は、どちらも「深心」の次に位置づけられていることから、同義であると考えられる。この心の段階付けは、資料②の「隨其直心、則能發

行。隨其發行、則得深心。……」という經文に従ったものだが、これを「始學之次行」と言うことから、經文を修行の段階としてより明確化したものと言える。だが、この經文は六度には言及しないので、大乘心の次に六度を修めるとしたのは、僧肇独自の判断によるものであろう。

以上、資料①から③は、心の在り方を順序付けしている点ではまったく同じなのだが、細かい要素に違いがみられるので、それらの対応関係について確認しておく。

まず、資料②には資料①の「大乘心」という言葉は見当たらない。これは、「聞既能行、則能迴其所行、標心勝境。既能迴向大乘、則大方便之所由生也。」とあるから、資料②においては、この「迴向大乘」という表現が「大乘心」にあたると思われる。また資料②には「六度」という表現もないが、「大乘に向かうことが出来れば、大方便がそこから生まれてくる。(既能迴向大乘、則大方便之所由生也。)」とあることから、同じく大乘心の次に位置するこの「大方便」が「六度」と対応するとも考えられる。また、資料③では、資料①で「……此三心之次也。備此三心、然後次修六度。」といい、「直心、深心、大乘心」の三つを挙げているのとは違つて「四心」と言っている。これは、直心の次の段階である「能發迹造行」を「修行を行なうことが出来る心」として心の段階の中に組み入れたものと考えられる。

次に、この3つの心のそれぞれの内容について、資料①から③を対応させつつ検討してみよう。

まず、直心については、資料①「直心者、謂質直無諂。此心乃是万行之本。」、資料②「夫心直、則信固。信固、然後能發迹造行。然則始於万行者、其唯直心乎。」、資料③「直心者、謂內心真直、外無虛偽。斯乃其万行之本、……」とあるように、真つ直ぐな心であり、万行の基礎であるとする点で一致している。この「直心」についての資料③の表現は、經文「直心是道場、無虛偽故(直心が道場である。虚偽がないから)」を解釈したものだが、僧肇が「外無虚偽」という意味は、単に「虚偽がない」ことに止まらない。資料①の「土無湾曲乃出于心直」という表現と合わせて考えると、内側の心が真つ直ぐなことによつて、外界の事物が汚れやゆがみのない本来の姿になる、という意味であると考えられる。よつて、「真つ直ぐな心」とは単なる正直で諂いのない心に止まらず、事物を正しい姿で見ることの出来る心、を意味する。

次に、深心については、資料①「樹心衆德深固故難拔、深心也。」、資料②「既能發行、則得道情弥深。」、資料③「既能發行、則樹心弥深。」が深心を説明するものとして互いに対応すると考えられる。この中では①「樹心衆德」②「道情」③「樹心」が同義として用いられている。よつて僧肇

の考える深心とは、心を徳に植え付けるといふ道情が深くなることであると言える。

最後に大乘心については、資料③に「直心入行転深、則變為菩提心也。」とあることから、心を真つ直ぐにして修行にはいることが深まれば、その心が菩提心に変化すると考えられていることが分かる。また、資料③では続けて「此心直正、故所見不謬。」と言うため、菩提心とは直心を根本においた心であり、直心に始まる四心が生じれば六度などの行は成らないことはないということから、菩提心以後六度の修行に至っても、ずっとこの「真つ直ぐな心」が行動の基本として存在すると考えられる。

以上の①③の資料から、肇が「直心↓深心↓菩提心(大乘心)」という順序で心が変化し、その後六度を修めるという階位を想定し、直心をこの過程に一貫して存在するものと考えていることが明らかになった。これが六住以下の段階であることは、次の資料から分かる。

④経…随諸衆生以何国起菩薩根、而取仏土。(菩薩は)もろもろの衆生がどの国によつて「菩薩根」を発生するか、に応じて仏土を選ぶ。

肇曰、上為入仏慧。仏慧、七住所得無生慧也。今為菩薩根。菩薩根、六住已下菩提心也。(先の文章(資料⑤)は仏の智慧(の境地)にはいるためであった。

仏の智慧とは七住(の菩薩)が獲得する「無生慧」のことである。この文章では「菩薩根」とする。「菩薩根」とは、六住以下(の位のものを持つ)「菩提心」のことである。)

(仏国品第一、同334c)

右の経文では、衆生に菩薩根を発生させる、と述べる。これについて僧肇注に「菩薩根」とは、六住以下の菩提心だということから、菩提心が六住以下の段階に位置づけられており、菩提心以前の段階も六住以下であると判断される。では、以上のような「直心」を起こす主体をどのような存在と僧肇は考えていたのだろうか。

⑤経…随諸衆生以何国入仏智慧、而取仏土。

肇曰、衆生自有見淨、好慕而進修者、亦有見穢、惡厭而進修者。……所因雖異、然其入仏慧、一也。……(衆生には、もとより淨いものを見、(それを見)思慕して修行する者もあるし、また穢れたものを見、(それを見)嫌悪して修行するものもある。……(修行することになった)原因は異なるが、しかしその仏慧に入るのは同じである。……)

(仏国品第一、同334c)

右の資料⑤において僧肇は、衆生が進修を始めた契機は様々だが、皆最後には仏慧を獲得する、と述べる。また、「如是不入煩惱大海、則不能得一切智宝。」という経文に対して、

「自非凡夫沒命涸淵、遊盤塵海者、何能致斯無上之寶乎。(凡夫で命を暗い淵に捨て、煩惱の海に遊樂する者でなければ、どうしてこの無上の(智という)宝を手に入れるだろうか。)(仏道品第八、308c)」と注釈し、煩惱のある存在だからこそ悟りを得られるという経文に強く同意し、迷える凡夫以外に無上の智に達する存在は無いとしている。よって、すべての衆生に仏慧に至る可能性が与えられている。また資料④僧肇注では、衆生が菩薩根<sup>1</sup>菩提心を起こすとしていることから、衆生が菩提心を起こして六住以下の菩薩の階位に入ることが分かる。衆生と菩薩の関係については、僧肇は以下のように解釈している。

⑥ 經・菩薩三万二千、：

肇曰、菩薩正音云菩提薩埵。菩提仏道名也。薩埵秦言大心衆生。有大心入仏道、名菩提薩埵。……(菩薩は本来の発音では「菩提薩埵」という。菩提とは仏道の名である。薩埵は、秦の言葉では「大心衆生」という。大心があつて仏道に入る(人を)菩提薩埵と名付ける。……)(仏国品第一、同328b)

衆生がもし大心を抱いて仏道に入った場合菩薩と名付けられるのであり、十地の階梯に登ることが出来るのである。よって、悟りを得る可能性はすべての衆生にあるが、それにはまず「大心」を抱くことが必要条件とされている。そ

して、資料④の経文に、菩薩が衆生の性質に応じて仏国土を取るとあるように、菩薩による各自の性質に応じた教化を受けることによって、衆生が「大心」を発生させ、菩薩となると考えられている。

以上より、十地とは菩薩の修行の階位なのだが、心をもつ直ぐにして菩提心を起こし、菩薩となつて十地を修行し、仏慧を得るのは誰か選ばれた特別な人間ではなく、大心を起こした一般の人間、凡夫であると僧肇は考えている、と言えるだろう。

(4) 六度と無生忍

前節において仏道に入る始めに「直心↓深心↓菩提心」という順序が想定されていることが分かったが、では、菩提心を具えた後になされる六度の修行と、無生法忍の獲得とはどのような関係があるのだろうか。

① 經・又於諸法如説修行 (※) 1、隨順十二因縁、離諸邪見、得無生忍、決定無我無有衆生 (※) 2、：

(※) 1 肇曰、……諸法、即深經所説六度諸法也。(……諸法とは、深經が説く六度の教えである。)

(※) 2 肇曰、……若如説行、則得明慧、明見十二因縁根源所由、故能離諸邪見、得無生忍、無復吾我衆生之想也。(……もし説かれたように行なえば、明

慧を得、明らかに十二因縁の始まりの基づくところを見るから、諸邪見を離れ、無生忍を得ることが出来、もはや我や衆生（がある）という考えが無い。

……)

(法供養品第十三、同416b)

②經・無尽意菩薩曰布施迴向一切智、為二。布施性即是迴向一切智性。……智慧性即是迴向一切智性。於其中入一相者、是為入不二法門。

肇曰、以六度為妙因、迴向一切智者、二也。若悟因果同性、入于一相、乃應不二。(六度を優れた原因と考へて一切智に向かおうとすることは、二である。もしも因果(六度と一切智に向かうこと)が本質を同じくすると悟つて、一相(という真理)に入れば、不二である。)

(入不二法門品第九、同388b)

右の資料①において、僧肇は經文の「諸法」を深經が説く所の六度と解釈することから、(※)2「若如説行」以下の注は、「もし六度を經典に説かれたように行なえば、無生忍を得ることが出来る」という意味であると分かる。また、資料②から、六度が原因で、一切智の獲得が結果という區別をしない「不二」なる状態で六度を行なうことが、「經典に説かれたように行なう」とことと考えられる。よつて菩薩は、六度を「不二」の状態で行なうことによつて六住から七住に至り、無生忍を獲得するのである。さらに、無生忍の獲

得後も六度は行なわれることが、以下の資料から分かる。

③經・菩薩三万二千、衆所知識、大智本行皆悉成就、：

肇曰、大智、一切種智也。此智以六度六通衆行為本。

諸大士已備此本行。「大智」とは、「一切種智」である。この智は、六度、六通などのもろもろの徳行を本としている。諸大士は、すでにこの根本の修行を完全に備えている。(仏國品第一、同388c)

ここで、僧肇は一切種智をなすための根本の行として、六通(六神通)ともに六度を挙げている。六通とは、「肇曰、七住以上、則具六通。……(七住以上なら、六通を具える。……)(方便品第二、同388b)」とあることから、七住以上の菩薩にのみ備わっているものである。七住以上では不二の状態で行なわれる六度、及び六通が仏の智慧たる一切智を得るための根本行となるのである。

以上、僧肇にとつての六度と無生忍の獲得の關係について検討してきたが、前節の内容と合わせると、次のような修道の段階が想定されていることが明らかになった。まず直心が變化して深心を経て菩提心となり、これらの心を経た後六度の修行に入る。この六度の修行が、經典に説かれるような分別のない状態で行なわれることによつて無生忍に達し、七住の段階に入り、この六度の完全な修行が仏の一切智をなす根本となる。また七住以上の段階では、仏

に最も近い菩薩として、一生補処菩薩の存在が認められている。しかし僧肇は、このような悟りの段階を設けると同時にまた、資料②の注で、因果同性という考え方に基づいて、六度と仏の智慧たる一切智が本質を同じくするともしているのである。六度は、先に考察したように、直心を根本においているので、六度と一切智が本質を同じくするということは、直心と一切智が本質を同じくすることである。よって僧肇の修道思想では、悟りの質的同一性は修道の最初である直心の段階から仏慧に至るまで変わらなといえる。しかし一方では、直心から大乘心へという心のあり方の段階付けや、無生忍と仏慧の区別のように、修道する主体のための段階的説明もなされている。このように修道における二つの側面それぞれへの考察がなされていることから、僧肇の修道思想は、充分に実践的性格を持つものであったと言える。

## 二 僧肇の十地思想の特異性

前章において、僧肇の十地思想の構造を明らかにした。そこで次にこの章では、僧肇の十地思想の特色について検討したい。

### (1) 僧肇の十地思想と經典との関係

先に述べたように、『維摩經』自体に十地思想は見られないので、これは他の經典に由来する思想<sup>②</sup>なのだが、その經典をどれか一つに特定することは難しい。僧肇は「乾慧地」「歡喜地」などといった地の名称を使わないし、一地から十地までの段階で、それぞれ何を得てどうなるかということを詳細に述べているわけではないからである。しかしおそらく、僧肇は大枠においては十地思想を持つ『大品』系の般若經などを踏襲していると考えられる。

例えば、鳩摩羅什訳『大品般若經』「深奥品第五十七」（大正八、346a）では、「須菩提、是中菩薩摩訶薩、從初發意、行般若波羅蜜、具足十地」と言い、また同じく『大品』「発趣品」（同357頁）では、数字で地をあらわす所謂「無名の十地」の第六地に六波羅蜜を具足すると言い、第七地に具足する二十法の中に無生法忍をあげ、第十地で菩薩は仏の如しとしている。また、『淨願品第六十四』（同369a）に「善男子善女人……為無量阿僧祇第二地第三地乃至第十地一生補処諸菩薩摩訶薩善根、……」とあり、第十地は一生補処の位とされている。発意した後六波羅蜜を行なうことによつて十地を完成させること、また七地で無生法忍を得ること、十地で仏に最も近くなる（一生補処）、という要素が、僧肇と共通する。また、羅什訳『大智度論』釈曇無竭

品第八十九（大正二十五、*ES C*）では、「六波羅蜜者、從初地乃至七地、得無生法忍。八地九地十地、是深入仏智慧、得一切種智、成就作仏。」と言い、六波羅蜜によつて無生法忍を得、八、九、十地では仏の智慧に深く入り、一切種智を得て仏になる、という構図は、より僧肇の十地と近い。さらに、華嚴系とされる羅什訳『十住經』（大正十）においても、発意して第一地である歡喜地に入り、無生法忍を得て第八不動地に入り、第十法雲地は、仏位に近い地としている点で僧肇と共通している。しかし、無生忍を得る地を七地としていない点が異なる。

これらのことから、僧肇の十地は当時の十地説を含む經典と、その要素（初発心、六波羅蜜、無生法忍、第十位で仏に最も近くなる（一生補処）をほぼ同じくしていると言えるだろう。しかし、僧肇の十地思想は、諸經典の十地思想にほぼ従っているものの、それぞれの地について詳細な記述をせず、「直心から菩提心へ」というような発心にいたるまでの心の段階付けを詳しく行なっている点が經典と相違する。だがこれを僧肇に独特のものとするのが出来るであろうか。ここで、改めてその師である鳩摩羅什の『維摩經』への注釈を問題にする必要がある。

## （2）鳩摩羅什との比較

『維摩經』羅什注と『維摩經』僧肇注とを比較してみると、直心、深心、菩提心という心の段階付けをする点や、七住で無生法忍を得、六住とは別格の存在になるとする点、七住以後の菩薩には結習があるために、仏になれないとする点などが共通し、僧肇の十地は羅什のそれとほぼ構造を同じくしている。羅什は僧肇の直接の師であるから、僧肇は師から聞いた經典解釈に基づいて十地を考えたのかもしれない。しかしそれぞれの段階の解釈の面において、羅什と僧肇の考え方の違いが存在すると考えられる。それは、特に心の段階付けにおける直心の解釈の仕方に顕著である。直心等の心に言及する羅什の注は、以下に挙げるとおり二箇所ある。

①經…大乘心、是菩薩淨土。菩薩成仏時、大乘衆生來生其國。

什曰、直心、誠実心也。発心之始、始於誠実。道識弥明、名為深心。深心増広、正趣仏慧、名菩提心。……（「直心」とは、誠実な心である。仏道を志す始めは、誠実から始まる。道識がますます明らかになると、「深い心」と名付ける。「深心」が更に広くなると、正しく仏慧に向かう、これを「菩提心」と名付ける。

……（仏國品第一、大正三十八、*ES C*）

②經…如是寶積、菩薩隨其直心、則能發行。……隨其心淨、則一切功德淨。

什曰、直心以誠心信佛法也。信心既立、則能發行衆善。衆善既積、其心転深。転深則不隨衆惡。……万善兼具、故能迴向仏道。……（直心とは、誠実心を以て佛法を信仰することである。信仰心がおければ、色々な善を行なうことが出来る。善行が積まれば、その心は次第に深くなる。次第に深くなれば諸々の悪には従わない。……万善が備わっているから、仏道に向かえる。……）（同337 a）

まず、鳩摩羅什の直心の解釈は、資料①では、「誠実心」とし、資料②では、「誠実心を以て佛法を信すること」としており、羅什の直心は誠実さをもって佛法を信じるという信仰心であると分かる。

また、深心は、資料①では、「誠実心から開始して、道識がますます明らかになった心」であり、資料②では、「信仰心によって善を行ない、善行を積むことによって信仰心がさらに深くなること」である。よって、始まりの信仰心が深まったものであり、その原因としては善行に限定している。

最後に、菩提心は、資料①では「深心が拡大して仏慧を目指すこと」であり、資料②では、深心が拡大する過程を

詳しく述べ、信仰心がいつそう深まり拡大して、仏道を目指すようになることとしている。これらのことから、直心から始まって、菩提心が発生するとしている点で、羅什と僧肇は全く同じ見解を持っている。

しかし、まず直心の位置づけについて両者の違いが見られる。僧肇は「此心（菩提心）直正、故所見不謬。」「此心乃是万行之本。」とすることから、直心を菩提心までのすべての心を貫き、修行の根本として常に維持されるべき心と考える。一方、羅什は「故説発迹之始、始於直心、終成之美、則一切浄也。（仏国品第一、同337 a）」と言い、修行の出発点とするのみで、僧肇の如く万行の基本という解釈はしない。また、羅什は「直」を形容詞的に解釈し、直心を「誠実心」又は「以誠実心信佛法」として信仰心と同一視する。竺道生も「無機直心真実之心（仏国品第一、同337 c）」と述べ、「直」を形容詞として捉える点で羅什と同様である。これに対して僧肇は、「大道を広めようとするなら、まずその心を真っ直ぐにしなければならぬ。（夫欲弘大道、要先直其心。）」と言い、「直」を動詞と解釈し、「その心が真っ直ぐなら、信仰心が固い。（夫心直則信固。）」と言うように、直心を信仰心を生み出す心の段階と捉える。

では、何故僧肇は直心を万行の基礎とし、「心を直くする」ことを主張し、羅什はそうしないのか。それは、二人の心



についての考え方の違いに原因があると考えられる。

羅什が心について述べるものに、以下のような注がある。

③經…所以者何。菩薩斷除客塵煩惱(※)而起大悲。

(※) 什曰、心本清淨、無有塵垢。塵垢事会而生於心、為客塵也。(心は本来清淨で、煩惱の汚れは存在しない。汚れとなる物事が集って心に生じるのが客塵である。……) (文殊師利問疾品第五、同378b)

ここから、羅什が心の本性が清淨だと考えていることが分かるが、これに対して僧肇は、「夫心無定所、随物而変、在邪而邪、在正而正。(そもそも心には定まったものはなく、事物に従って変化し、邪にあつては邪になり、正にあつては正になる。)(仏道品第八、同381c)」と言うように、心は本来事物に従って変化して定まらないものであるという見解を持っている。以上のことからすると、羅什は「心本清淨」という思想に基づくために、僧肇のように「直心」を「心を直くする」と解釈する必要が無く、最初から直心とは誠実心であることが出来るが、僧肇は、心は本来善惡どちらにも変化しうると考えるために、仏道に入る始めである菩提心を起こすためには、最初に心を正しい方向に矯正しなければならぬとし、「直心」を「心を真つ直ぐにする」と読み替えたのではないかと考えられる。

以上のことから、僧肇は、その心意識に基づくことによ

り、鳩摩羅什とは違って仏道修行における心の矯正の重要性を認識し、直心を根本に置いて羅什の心の段階付けの思想を発展させたということが出来る。また、心の矯正の重要性への認識に基づき、「四心既生、則六度衆行無不成也。」とあるように直心に基づく四心が成立すれば六度を始めとする諸行が成るとするために、諸經典のような十地に関する煩瑣な説明をしなかったと推測される。

## 結 語

第一章では、「七住」「六住」についての記述を手がかりに僧肇の十地思想の全体像を明らかにした。大心を抱いた衆生が菩薩となり、心を真つ直ぐにすることから始めて仏慧に至る、という修道の階梯が設けられると同時に、直心から仏慧に至るまでのすべての段階が本質を同じくするという説明もなされていることから、僧肇の修道思想は十分な実践への配慮のもとに構築されたものであると考えられる。また第二章では、經典及び鳩摩羅什との比較から、僧肇の修道思想の特徴を考察した。心を不確定なものと捉え、それを正しい方向に矯正していくことを修道の主眼とすることが、僧肇の十地思想の特徴と言える。これらのことから、僧肇は実践に関しては思索が乏しいという従来の見解

は改められなければならないということが明らかになったであろう。仏教の受容期には受容期なりの、解脱の実践への真剣なまなざしが確かにあったのである。また、僧肇の後の時代、例えば浄影寺慧遠『維摩義記』、天台智顗『維摩經玄疏』、吉藏『維摩經義疏』などの著作中において、十地思想を用いて『維摩經』を解釈することが行なわれている。これは、羅什、僧肇の『維摩經』解釈の後代への影響が少なくなかったことを示している。

## 注

- (1) 湯用彤 1938『漢魏兩晉南北朝佛教史』中華書局  
塚本善隆編 1965『肇論研究』法蔵館  
任繼愈 1985『中国仏教史Ⅱ』中国社会科学出版社(翻訳は柏書房より1994年発行)などが挙げられる。
- (2) 板野長八 1943『慧遠僧肇の神明観を論じて道生の新説に及ぶ』『東洋学報』第三十巻第四号
- (3) 梶山雄一 1956『僧肇に於ける中観哲学の形態』『肇論研究』法蔵館
- (4) 『注維摩』を対象とした研究はあまり多くない。本文中に挙げた山田氏、任繼愈氏、中嶋氏のもの他は、谷川理宣『注維摩經』(仏国品・方便品)僧肇注における中国的思考について『印度学仏教学研究』第二十四巻第一号 1975な

どがあるが、その他は筆者が探した限りでは『注維摩』の編纂についての研究がほとんどといってよく、近年に至るまでその傾向は変わっていないと思われる。

- (5) 山田和夫 1980『注維摩經』の僧肇注と老莊思想——僧肇と郭象——『仏教思想史2』平楽寺書店

- (6) 僧肇の維摩經への注釈の成立年について、『肇論研究』では維摩經の翻訳の翌年(407)か408年であろうとしている。また、現行本『注維摩』に並記されている鳩摩羅什、僧肇、竺道生の注は、当初は別行していたことが、梁『高僧伝』の記述や、隋法經等撰『衆經目錄』から確認される。いつ頃、誰の手によって現在のような形にまとめられたかについては、未だ定説を見ない。詳しくは、白田淳三1977『維摩經僧肇單注本』、『聖德太子研究』第十一号、1977『注維摩經の研究』、『印度学仏教学研究』第二十六巻第一号、花塚久義1983『注維摩詰經の編纂者をめぐって』、『駒沢大学仏教学部論集』第十三号等参照。

- (7) 中嶋隆蔵 1985『六朝思想の研究』平楽寺書店

- (8) 前掲任繼愈著作

- (9) 「住」と「地」は同義である。例えば、鳩摩羅什訳『十住經』では、經名には「住」を使い、本文では「地」を使うことから、両者に区別はないと考えられる。

『肇論』所収の論には、先に述べたように実践論的な具體的事柄への言及があまりみられないが、唯一『涅槃無名論』中に「七住」という十地思想の用語が見られる。しかし、七住で無生法忍という悟りを得、それ以後の八、九、十住は『聖

人」の位階であることしか述べられておらず、七住以下の段階や、何故無生法忍獲得後も修行が必要なのか、などといった問題についての言及が無いので、僧肇の思い描いていた十地の全体像を把握出来ない。

なお、『肇論研究』では、『肇論』の訳注において、「涅槃無名論」に現われた十地説を、所謂「其の十地」に特定している。それは、「涅槃無名論」①難差第八にある記述、「……仏言、我昔為菩薩時、名曰儒童。於然灯仏所、已入涅槃。儒童菩薩、時於七住、初獲無生忍、進修三位。……」、及び②譏動第十四にある記述、「有名曰、經稱、「法身已上、入無為境、心不可以智知、形不可以象測、體絕陰入、心智寂滅。」而復云、「進修三位、積德弥広。」についてである。『肇論研究』では、①の傍線部について、「七住の位において、初めて「無生忍」を得、さらに三つの階位を進み修めた。」というこの「七住」を「其の十地」の「已作地」、「進修三位」を、「辟支仏地、菩薩地、仏地」であるとした上で、二つのことを指摘している。第一点は、この「其の十地」説から見ると、菩薩が無生忍を得るのは第一地なので、「七住で無生忍を得る」というのは不適当であること、及び菩薩地は第九地なので、それ以前に菩薩であるのはおかしいことである。また第二点は、「涅槃無名論」難差第八以下において、「進修三位」の「三位」と、「三乗」とが混淆されている、ということである。しかし第一点については、『般若経』の「無名の十地」では、第七地で獲得するものの中に「無生法忍」を入れていて僧肇の言と矛盾しないし、「其の十地」説にしても、『大智度論』の

説明では、「無生法忍」を得るのは第三地「八人地」としていて一定しない。また、十地説はあくまでも菩薩のための修行の階位という性格を持つので、十地の階梯に踏み込んだときから菩薩なのであって、菩薩地以前は菩薩ではないという指摘も当たらないと考えられる。これらのことからすると、「初期大乘仏教の研究」で平川彰氏が指摘される如く、十地を説く場合、何地で何を得心したか、という段階づけが經典のなかでもまだ確立していなかったものであり、そのような状況で僧肇の十地説を「其の十地」に限定するのは、無理があるだろう。

また第二点については、難差第八以下から明漸第十三までは、あくまで菩薩と他の二乗の区別があるのは何故か、ということの問題にしているのであって、十地における「進修三位」の問題はその後の譏動第十四、及び動寂第十五でのみ論じられている、と考えた方が矛盾が少ないと思われる。例えば、難差第九において、「三種類の車で火宅から逃れる」という譬えを出した後、「三乗はともに生死から逃れることによつて同じく「無為」と名付けるが、その（無為に至るための）乗り物がことなるために三つの名前がある。（以俱出生死、故同称無為、所乘不一、故有三名。）」というように、ここで問題にしているのは、無為を目指す三種類の人がいるなら、無為に三種類あるのかどうか、ということであるが、「進修三位」と言った場合は、菩薩という一人の人間が七住以上の八、九、十住の階位を上がるのであるから、三乗の区別と「進修三位」は全く別の問題であると考えられる。よつ

て、この二つの問題を区別せずに論じることとは不可能であるし、仮に同じ問題として「其の十地」説を採って考えるにしても、八から十地は、「辟支仏地、菩薩地、仏地」であるから、それを「菩薩、声聞、縁覺」という「三乘」と対応させることは出来ない。

以上のことから、僧肇の十地説を考える場合、単純に『般若経』などの所説と比較し、当てはめる作業は、あまり有益な効果を上げないと思われる。經典との比較は、僧肇の十地説がどのような構造を持つているかの検討を経たうえでなければならぬだろう。

(10) この文章は、「涅槃無名論」譏動第十四に「[経称、法身已上、入無為境、心不可以智知、形不可以像測]としてほぼ同様の文章がある。『肇論研究』では、この部分は特定の経より引いたのではなく、経の意味を通説したものではないかとしている。

(11) この節で論じている問題からははずれるが、無生法忍の前段階としての「柔順忍」という悟りについての記述が、僧肇の注に一箇所だけ見られる。先に検討した「無生」を悟るということに関連すると思われるので、以下に挙げておく。

④ 経…仏告天帝、王子月蓋從葉王仏、問如是法、得柔順忍。肇曰、心柔智順、堪受実相、未及無生、名柔順忍。(心智は穏やかで素直であり、実相をようやくのことと受け入れているが、未だ(事物の)無生(を悟ること)に及ばない、これを柔順忍と名付ける。)

(法供養品第十三、同417b)

ここでも、無生である実相そのものに増減はないが、悟る側が実相が「無生」だとはつきりとは理解していない、という解釈をしている。

(12) 大乘經典における十地思想の成立、発展については、既に詳細な研究が為されているので、詳しくはそちらを参照されたい。

山田龍城 1959 『大乘仏教成立論序説』平楽寺書店  
平川彰 1968 『初期大乘仏教の研究』春秋社  
など。

(13) 「注維摩詰經序」に「……余以闇短時預聴次、雖思之參玄、然竊得文意、輒順所聞、為之注解。略記成言、述而無作。……(私は暗愚な人間だが機会があるごとに(鳩摩羅什法師が『維摩経』を訳出される)講義の席に預かり、考えは玄妙なことに関わるのには乏しいが、ほぼ経文の意味は理解し、その度に聞くところに順ってこの経に注解を施した。ほぼ羅什法師の言葉を記し、自分の考えを混ぜることはしなかった。)(大正三十八、327b)とある。